

NIETZSCHE Y LA RELIGIÓN DEL ESPÍRITU

Eugenio Trías

I

He decidido llamar a este texto **Nietzsche y la religión del espíritu**. Me interesa destacar la contribución *positiva, afirmativa* de Nietzsche en relación a la religión. Me interesa, en cambio, mucho menos las actitudes *críticas* de Nietzsche en relación a ciertas formas de religiosidad que pasan por la criba de su método genealógico, por ejemplo en su obra *Genealogía de la moral*.

Este Nietzsche que me interesa menos es el que Eugen Fink califica de «filósofo de la sospecha». Es el Nietzsche más tributario de una cierta tradición moderna, de raíz ilustrada, que en el siglo romántico adquiere carta de ciudadanía. Tal filosofía de la sospecha toma la religión como un fenómeno que carece de consistencia intrínseca, y que por consiguiente debe ser descubierto en su mentira, falacia o ilusión desde un método que revele o desvele su verdad latente, una verdad concebida como inconsciente. En este punto Nietzsche queda próximo a Feuerbach y Marx y constituye un antecedente de Freud. Voy a caracterizar en lo que sigue esta forma de «filosofía de la sospecha» aplicada al fenómeno religión.

Pues bien, no es esta tradición de «filosofía de la sospecha» en la cual se inscribe, ciertamente, Nietzsche, la que más me interesa destacar en este texto.

Personalmente considero que el mejor Nietzsche no es tanto el que filosofa a golpes de martillo, o el que intenta derribar ídolos milenarios, o valores seculares cuanto el filósofo *afirmativo* capaz de construir un extraordinario poema filosófico que se llama *Así habló Zaratustra*. Siento en este punto disentir de mi colega y maestro, querido y admirado, José María Valverde, que tiene en bastante poca estima esta obra de Nietzsche. A mí es, sin duda, la que más me maravilla, aun reconociéndole altibajos tremendos y recaídas en la más torpe trivialidad. Pero capítulos como *La visión y el enigma*, o en general todo el tercer libro; y sobre todo la premonición magnífica que constituye, ya en el primer libro, el texto titulado *Las tres metamorfosis del espíritu*, me valen sin duda más que todo el conjunto restante de obra nietzscheana, tanto publicada como póstuma.

Más que las actitudes críticas y negativas de Nietzsche en relación a la experiencia religiosa me interesa destacar su contribución al enriquecimiento de la misma. ¿Cómo?

¿Nietzsche un pensador religioso? Efectivamente: esta es la óptica que quisiera aquí destacar.

Creo, ciertamente, que Nietzsche constituye una figura fundamental dentro del marco de religiosidad característico de la modernidad. Tal forma de religión *moderna* es lo que en un libro mío que está a punto de aparecer en las librerías llamo la *religión del espíritu*: una forma de religiosidad que tuvo su profecía oracular, su premonición, en el monje calabrés Joaquín di Fiore, hacia finales del siglo XII. Pero que sólo en el mundo moderno, desde el renacimiento y la reforma hasta el siglo romántico (y después de él) adquiere forma perfecta. Esta religión se corresponde con una época o edad que llamo, en dicho libro, *la edad del espíritu* (expresión que da título al propio libro): tal fue la edad profetizada por Joaquín di Fiore.

Lo característico de esa edad del espíritu, y de la experiencia religiosa que le corresponde, consiste en que en ella se derrumba y resquebraja el *imaginario simbólico* sobre el cual se asienta la religión tradicional y sus formas características de *culto*, así como sus peculiares formas narrativas (míticas), con sus teofanías correspondientes; y sus formas rituales y sacrificiales. El universo simbólico en el cual lo sagrado hace siempre acto de presentación en el mundo queda, pues, en la «edad del espíritu», en régimen de ocultación. Pero en ese régimen sigue existiendo y dando señales de vida.

A partir del siglo ilustrado, y sobre todo en el romanticismo, y desde luego en Nietzsche, esa *religión del espíritu* invadirá un territorio completamente ambiguo, limítrofe entre la «racionalidad» característica de la *edad de la razón* de cierta tradición ilustrada y el lento e irreversible retorno del simbolismo relativo a lo sagrado. Tal es el territorio de la estética.

En cualquier caso en Nietzsche se formula con claridad el contenido y la forma de una experiencia religiosa polarizada por la *idea* de espíritu. Este, de siempre, asume un carácter siempre póstumo, liminar, escatológico: es, en el esquema trinitario, la tercera y última de las hipóstasis o de las personas. En Nietzsche, además, esa figura escatológica, a la que se aspira, y que constituye un polo norte o una estrella polar que orienta desde el horizonte, asume un carácter perfectamente reconocible dentro de múltiples tradiciones religiosas (esta forma la encontramos en las tradiciones védicas e indoiranias, en los últimos momentos de la tradición profética judía, y posteriormente en el cristianismo y el Islam).

Me refiero a la sustitución de una idea vetusta de lo divino por un régimen de novedad en el cual lo divino se revela a través de una *antropomorfosis*, a modo de *Antropos* celestial (por muy terreno que se afirme). O si se quiere como *Adam* originario, anterior al hijo del *humus*, el «humilde», el «hombre». Sólo que Nietzsche, en pura lógica de su religiosidad «del espíritu», concibe esa figura no tanto como una figura previa y anterior al hecho humano existente, o al *Adam* de arcilla y barro, cuanto como una figura a la que se aspira, y que aparece como proyecto y tarea en el horizonte bajo la denominación del *sobre-hombre*, *Ueberschensch*.

Tal será la antropomorfosis del «Dios que viene», de ese Dionisio que eternamente re-torna, o que «adviene» como presencia en el horizonte, en el cual se coagula toda la revelación teofánica de la experiencia religiosa de Nietzsche.

II

Quisiera que se tuviese presente el capítulo de *Así habló Zaratustra* titulado «Las tres transformaciones del espíritu», del cual voy a reparar sobre todo en el título: Se trata de tres transformaciones (o metamorfosis, que viene a ser lo mismo): «De cómo el camello se transforma en león y éste en niño».

Tres transformaciones: no dos ni cuatro. El esquema es ternario, trinitario. Punto éste que desearía destacar. En segundo lugar esas transformaciones (podríamos llamarlas también transfiguraciones) lo son *del espíritu*, un concepto que puede sorprender a lectores poco atentos de Nietzsche, pero que, de hecho, invade de parte a parte *Así habló Zaratustra*, para desesperación de tradiciones «materialistas» (pues en ciertas tradiciones de la modernidad se supone, con gran ceguera, que el espíritu se contrapone a la materia, cosa completamente falsa). Espíritu, bueno es recordarlo, es un término con poca relevancia en el marco de la filosofía griega.

Espíritu, *pneuma* (en hebreo *ruah*) no se contrapone a cuerpo ni a materia sino a «carne» (*sarkx*), en el supuesto de que ésta pueda abarcar, en el caso del hombre, tanto su cuerpo como sus componentes anímicos y mentales, o su «corazón». Es un concepto con escasa o nula relevancia en el marco de la filosofía griega. Adquiere carta de ciudadanía filosófica en la Stoa, donde, por cierto, el *pneuma* tiene poder de «penetración» en una materia concebida como «porosa», susceptible de ser aventada e insuflada por el *pneuma* (y por el *logos* inmanente de éste).

En la tradición bíblica el *ruah* es lo que agita las aptitudes visionarias del profeta, o el que inspira a éste su palabra «proferida» (o profética). Así mismo inspira la sabiduría del justo juez, o del rey sabio en sus decisiones. Puede ser también un «mal» espíritu. El buen *ruah* es, en última instancia, el espíritu santo, o espíritu del Santo de los santos (Dios). Constituye una hipóstasis de éste a través de la cual imparte dones y gracias, o suscita mensajes.

Como espíritu mensajero asume la figura del ave mensajera que lleva una misiva, o que anuncia la palabra de Dios (así en el bautismo de Jesús, o en el *Poema de la perla*). Así mismo, como viento huracanado, se esparce en Pentecostés sobre los apóstoles, fundando la comunidad carismática. Asume la forma de una lengua de fuego, una para cada uno de los enviados (apóstoles). En el *Evangeliu de Juan* constituye un «segundo enviado», prometido por el Cristo, que iluminará las mentes y abrirá los corazones en relación a una plena inteligencia de las palabras proferidas por el *Logos*. Si éste es el «exégeta» del Padre, el Espíritu (llamado paráclito, abogado o defensor) hará plenamente pública y transparente esa exégesis.

III

He hecho referencia anteriormente al profeta de la «edad del espíritu», Joaquín di Fiore. Quisiera, antes de avanzar, dejar este punto clarificado. A través de una grandiosa concepción teológica de la historia y del acontecer simbólico percibe la teleología que va guiando los acontecimientos hacia una próxima revelación de esta Tercera Persona.

Ésta se hallaba todavía dormida en el primer *status* (término joaquinista expreso para cada «tiempo» de la revelación). En el Antiguo Testamento dominaba la primera persona, el Padre, si bien ya desde el movimiento profético puede comenzarse a advertir la

presencia del Hijo de Dios, del *Verbum Dei*. Éste se muestra «en espíritu», mientras que la disposición de marcos legales, así como la literalidad de la escritura, pertenece por derecho propio a la teofanía de la primera persona.

Con el advenimiento al mundo del Verbo de Dios y la compilación del Nuevo Testamento se transita hacia la *literalidad* de la expresión relativa a la Segunda Persona. Aparece Cristo en la carne y en la letra, si bien ya en sus palabras, y en los textos que las recogen (particularmente en el Evangelio de Juan y en el Apocalipsis), se anuncia proféticamente el advenimiento del Espíritu Santo. Éste se halla, pues, oculto, a modo de referencia metonímica y «espiritual».

Joaquín di Fiore piensa que la historia del mundo está por fin madura para la plena revelación y expansión de la Tercera Persona, de manera que pueda hablarse de un tercer *status* en el régimen de la revelación. Éste implicaría una general iluminación de las mentes en el entendimiento de la revelación divina, manifestada *literalmente* en las Sagradas Escrituras. La inteligencia espiritual de éstas no precisa, necesariamente, una nueva revelación literal y textual.

Por definición la forma de actuar del Espíritu consiste en iluminar las mentes abriéndolas al entendimiento completo de los arcanos y de las resistencias que ofrece la «carne» (*litteram*) del texto. Más bien se trata de una difusión de las «luces» que el Espíritu imparte sobre todas las gentes, de manera que se abran sus ojos y sus oídos en relación a las palabras depositadas en las Sagradas Escrituras.

El propio abad calabrés, como profeta y heraldo de este advenimiento del Espíritu, propone una lectura de las Escrituras en virtud de la cual se rebase toda forma hermenéutica normal, la inteligencia literal, anagógica, alegórica y tipológica del texto bíblico, en dirección a una comprensión del mismo *secundum spiritum*. Con este fin va mostrando la «concordancia» del Antiguo y del Nuevo Testamento a través de figuras típicas, como la dualidad entre Sara y Agar, o los siete sellos del *Apocalipsis*, o las cuatro figuras que aparecen en la visión de Daniel.

Pero de esa exégesis intratextual no extrae formas alegóricas sino sugerencias relativas a la profecía que determina toda su orientación exegética: la que anuncia el advenimiento del tercer *status*, el Espíritu, prefigurado ya en algunas de estas figuras.

Al tiempo de los casados, patriarcas, reyes, profetas, guiados primero por la ley natural, y a partir de Noé por la alianza divina, sigue la edad de los clérigos, que se inicia con Pedro. A esa edad debe seguir el tiempo de los «espirituales», o de los hombres que viven en una forma nueva de comunidad, que ni es familiar ni es propiamente eclesíástica: una genuina *comunidad espiritual* que ha sido anticipada y prefigurada por las órdenes contemplativas, especialmente por la orden de San Benito y por el Císter. En este sentido funda el monje calabrés su propia comunidad espiritual.

En cierto modo anuncia nuevas formas de comunidad que vitalizarían la cristiandad al informarla de los principios que gobiernan la «inteligencia espiritual» de los grandes dogmas del cristianismo. La orden de San Francisco tendió a considerar proféticas estas palabras de Joachim di Fiore, que interpretó *pro domo sua*. Vieron muchos franciscanos cumplirse la profecía joaquinista en la figura carismática de Francisco de Asís y en la orden que fundó.

Al *status* natural (*ante legem*), previo a la manifestación de la Ley (desde Noé, con quien se establece el primer pacto entre Dios y la humanidad, hasta Moisés, que acoge las tablas de la ley), sigue la edad en que se vive *sub legem*. Esa edad establece el primado de lo literal. El propio Verbo de Dios se manifiesta en la carne, y se expresa de

modo literal en el Nuevo Testamento. Pero en el tercer *status*, o «edad del espíritu», éste se difunde de modo ecuménico, estableciendo su plena hegemonía. Pero, por definición, no puede encarnarse ni revelarse de manera manifiesta. No se revela a través de un «evangelio» nuevo, o de una nueva escritura, que revoque la vigencia de la *letra* del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Lo propio del espíritu no es revelarse en escritura literal sino *inspirar* la inteligencia de manera que se desvelen todos los arcanos que la impregnación de carne y literalidad ocasionan en las escrituras vigentes y existentes. Se inicia, pues, con este *status* una era de inspiración; en cierto modo se inaugura un «tiempo de ocultación» como el que ya había presentado, de modo profético, la comunidad shiíta duodecimal dentro de la religión del Islam.

En él no se aguarda una nueva revelación literal, legisladora; tampoco una nueva expresión carnal del Verbo divino, o del Libro que desciende del cielo. Ahora se ha transitado del régimen de revelación expresa al régimen de la *inspiración*. Ahora el acontecimiento simbólico ha desbordado y trascendido todos los signos o vestigios que lo mantenían atado y sometido al imperio de la legalidad o de la letra, o al ámbito de la carne. De la naturaleza y la ley se ha transitado al fin al reino presentado y aguardado de la Gracia, que es el elemento mismo del Espíritu. El espíritu imparte gracias, o se manifiesta en dones. En él se revela el carácter difusivo del *Summum Bonum*, de Dios como Esencia del Don, o como *Ágape*. Pero sólo de forma *metonímica* alcanza a materializarse.

IV

Lo característico de la *edad de la razón*, de Descartes a Hegel, consiste en querer promover, desde ella misma, una revelación que tenga en ella sus pautas de certidumbre y verdad. Con este fin se cuestiona toda apelación de la razón, del *logos*, a una revelación *antecedente* que fuese, en relación a su reflexión, premisa y fundamento. Se supone que la Razón debe hallar en ella misma el fundamento o principio de toda la trama de ideas encadenadas que, a partir de esa premisa, podía llegar a inferir hasta construir un vasto edificio de *mathesis universalis*, o de *saber absoluto*. Este punto lo desarrollo ampliamente en mi libro *La edad del espíritu*. Aquí me limito a insinuarlo.

Pero he aquí que, de pronto, se comienza a pensar, a través de la gran reflexión que inicia Schelling a partir de 1809, en que tal proceso de autoproducción de la Razón carece de fundamento. O que ella exige una fundamentación en algo (= x) que se le adelanta siempre, que le precede, que es, en relación a ella, un *a priori* (por mucho que, como señalará con gran lucidez el viejo Schelling, en su *Filosofía de la Revelación*, sólo pueda trabarse contacto y experiencia con ello *a posteriori*).

Quizás la Razón debe apelar a un Fundamento, un *Grund*, que es en relación al fundamento de la razón, un verdadero abismo, un *Un-grund*. Aquello que ese Fundamento Originario promueve, o a lo que «da fundamento», es algo (= x) que es «despedido» de ese Fundamento Matricial, que es ex-stático en relación a Él, y que debe ser llamado en rigor *ex-sistencia*, lo que «es fuera de sus Causas», o «despedido» de su Fundamento.

Tal *existencia* es previa y antecedente a toda reflexión relativa a su *esencia* o *quiddidad*, a lo que es (*Wasssein*). Tal existencia es «ser ahí», *Dassein*, eso que es (*quod est*) previo a su contenido eidético establecido por la reflexión. Ese existir preexiste a cuanto la razón pueda determinar. Da fundamento en general a esas determinaciones reflexi-

vas de la razón. Pero ésta, en su autorreflexión, no puede crearlo ni producirlo (como creyó, por última vez, Hegel en su *Gran Lógica*, particularmente en su *Doctrina de la Esencia*). El Fundamento que la *reflexión* siempre *presu-pone* no puede ser establecido o *puesto* (en forma de *positum*, o *tesis*, que el propio proceso de autorreflexión genera). Tal *positum* fundamental se adelanta a toda reflexión; expide o expelle el *existir*; y re-liga necesariamente toda razón o reflexión a ese existir.

Y el existir se hace presente y manifiesto a través de la *revelación*: Una revelación que tiene su primera presencia en el mundo de la naturaleza; y la segunda en el ámbito *simbólico* cuya exégesis primera y natural la constituye la gran trama de las *mitologías*. Sobre esa doble revelación, primero natural, luego mítica, puede al fin promoverse la Revelación religiosa *kath exogen*, que es para Schelling la revelación cristiana: la doctrina trinitaria de las Tres Potencias, y la concepción de la encarnación del *logos*; pero sobre todo la apertura de un horizonte *espiritual* como culminación de la revelación.

Y la filosofía, si quiere realmente hallar al fin una fundamentación *positiva*, debe dialogar con esa triple revelación (natural, mítica, cristiana) con el fin de realizar su intención de constituir un Sistema orgánico y vivo emanado de un auténtico Fundamento *positivo*.

De este modo Schelling intenta articular y conjugar, en una verdadera *síntesis espiritual*, una *filosofía positiva* que se despliega como filosofía de la revelación, que tiene el primer peldaño en la filosofía de la naturaleza y el segundo en la filosofía de la mitología, y una *filosofía negativa* que pretende, según presupuestos idealistas y sistemáticos (siguiendo la tradición cartesiana, kantiana, o incluso hegeliana) incoar un proceso de autoproducción que sea, a la vez, una genuina autofundamentación.

Sólo que esta última debe siempre presuponer el *positum* de aquel Fundamento originario y matricial, verdadero Abismo, *Un-grund*, del cual sale despedida la *ex-sistencia* (eso que es fuera de su Causa). Y esa existencia, que al ser despedida da lugar a su propia *revelación*, no puede ser deducida por la *filosofía negativa*: no puede inferirse del «movimiento esencial», o movimiento de autorreflexión, tal como pretende Hegel en su *Doctrina de la Esencia*, en su *Lógica Mayor*.

Schelling, pues, apunta a una *conmodulatio*, o *armonia oppositorum*, entre esas dos grandes ramas del mismo tronco filosófico: la tradición de una «reflexión» filosófica que, al modo de la antigua y medieval, presuponga siempre el *dato* positivo (previamente implantado, «puesto») de una *revelación* que se produce en clave *simbólica* (y cuya exégesis corre a cargo de la mitología y de la religión revelada); y la tradición de la modernidad cartesiano-kantiana, seguida por el propio Schelling y por Hegel, según los postulados metódicos y críticos del idealismo alemán, con su voluntad sistemática por autoengendrar en y desde la propia reflexión racional todo el conjunto de lo existente, de manera que el proceso de gestación de realidad coincida con el propio proceso de auto-fundamentación del pensamiento.

Schelling apunta con todo ello hacia el horizonte de un posible nuevo eón en el cual tal conjunción copulativa entre revelación simbólico-religiosa y reflexión racional pudiera consumarse. Pero esa expectativa de Schelling termina en un «acorde de séptima». La síntesis de filosofía positiva y de filosofía negativa no llega a producirse. Schelling muere sin hallar el broche áureo que sellara los dos lados de una realidad espiritual escindida. En lugar de eso, Schelling pone punto final a este eón idealista y romántico abriendo el largo y tortuoso curso del régimen de experiencia y reflexión del mundo contemporáneo, que parece instalarse justamente en esa fisura abierta.

En ese mundo que se inicia en la década de los cuarenta del siglo pasado la-escisión entre el *factum* positivo al que debe recurrir toda reflexión y ésta parece ahondarse hasta el paroxismo. Se inicia así el régimen de una que domina de modo hegemónico desde entonces hasta nuestro presente histórico. Todo el pensamiento contemporáneo tiende a instalarse en esa cesura, rehuyendo siempre todo intento por suturarla mediante una genuina síntesis espiritual.

En la reflexión del último Schelling el *status* espiritual al que antes he hecho referencia es evocado con expresa referencia a Joachim di Fiore. A la edad del Padre, que en el marco eclesiástico corresponde con el primado «católico» de la Iglesia de Pedro, y a la edad del Hijo, que en clara rebeldía con ésta instaura Pablo (y tras él el gran eón reformista), seguiría en el futuro, como premisa escatológica, una Iglesia de Juan, en la que reine e impere por fin el *status* del Espíritu, o del Libre Espíritu. Tal sería la Causa final de toda la trama de la revelación, que culminaría así en un horizonte finalístico de *consumación espiritual*.

Tal consumación estaría determinada por la revelación del Evangelio Eterno, o del Evangelio juánico del Amor: el que revela la *cópula* unitiva y conjuntiva de todos los componentes de la realidad del Espíritu.

V

El carácter *espiritual* de la aventura filosófica y religiosa nietzscheana queda plenamente puesto de manifiesto en el carácter decididamente *teleológico* que presenta la dialéctica de la Voluntad de Poder. A pesar de la verbal diatriba contra todo finalismo, lo cierto es que Nietzsche presenta, en un bello pasaje de *Así habló Zaratustra*, una trama escalonada de engarces y revelaciones mediante las cuales el Espíritu, dinamizado por la Voluntad de Poder, se va formando y transformando.

Habla Nietzsche de las tres grandes *metamorfosis* del espíritu: de cómo el Camello se convierte en León y éste en Niño. El Camello, símbolo de la servidumbre y la obediencia, haría referencia a un primer *status* relativo a la aceptación inicial del Espíritu del sustrato de reglas y de valores que lo encadenan, en el cual se va formando y disciplinando. El León, León de Judá, constituye el elemento antitético y polémico, capaz de sacudirse toda esa terrible losa de las leyes heterónomas; capaz por ello de pronunciar frente al «tú debes» (kantiano) un enérgico «yo quiero» (acorde y conforme a la *voluntad de poder*).

Pero finalmente el León debe convertirse en Niño. Este es el *telos*, la *entelequia*, de este proceso que Nietzsche concibe en términos de metamorfosis. El Niño, dice Nietzsche, «es inocencia y olvido; una rueda que gira; una santa afirmación; un santo decir «sí»».

En tanto que «rueda que gira», parece encarnar el poderoso símbolo ontológico del «eterno retorno de lo igual». En su condición de «inocencia y olvido», parece anegar todas las culpas e imperativos del deber y del poder que asolaban a sus progenitores, el Camello y el León. En tanto que sujeto y testigo de la «gran afirmación», asume la condición de intérprete del Eterno Retorno de lo igual, y de su corolario ético, el *amor fati*. Éste debe entenderse como amor a la *consumación*, o aceptación de ésta como lo que es: *cópula* (amorosa) en torno a la cual «todo gira»: extraordinaria metáfora de la consumación *final* de este proceso teleológico, metamórfico, del Espíritu.

Pero sobre todo en el símbolo del Infante, o del Niño «que ha de venir», se proyecta en ese horizonte de consumación espiritual la figura testimonial del Futuro: el testigo encarnado en un Hombre que es «más» que Hombre, verdadero Superhombre, *Uebermensch*. Es el hombre que se halla situado en ese horizonte de consumación; o que se alza de su caída en el mundo, elevándose hacia la línea del horizonte: verdadero sujeto fronterizo. En él se encarna, en forma de asíntota *ideal*, la figura misma del testigo que revela el *status* propio del Espíritu consumado; el sujeto contemporáneo a una auténtica *edad del espíritu*.

Constituye el *Puer aeternus* que de esa metamorfosis puede surgir. La historia del espíritu es una retorta alquímica en la cual tal *causa final* se va constituyendo. A través de sus diferentes formas va cumpliendo el espíritu su propio despliegue diacrónico, consumando al final su última metamorfosis: la gestación del Niño áureo y solar en el que resucita todo lo que hay, girando y bailando en torno a su forma testimonial, síntesis espiritual y sim-bólica del testigo y lo sagrado.

En esa re-suscitación de la totalidad de lo existente se cumple la ley del Retorno: el Espíritu vuelve eternamente de Sí a Sí, encarnándose y materializándose en esa figura *ideal*, presente en el horizonte, del *Puer aeternus* correspondiente a su última y final metamorfosis.

De hecho Nietzsche trata de imaginar y pensar esa figura ideal como *real*, como acto cumplido o *entelequia*: ello da a su concepto de Eterno Retorno su máximo rigor y profundidad: lo concibe, en la línea de inspiración de Goethe, como el *instante-eternidad* en el cual el doble infinito del pasado y del futuro parecen ser plenamente replegados: se rebobinan en el *gozne* de un Pórtico llamado Instante. En él insiste, en plena consumación, ese doble infinito en pura condición de repliegue.